

الفلسفة والواقعة

في

البيئة الإسلامية

أ.د. محمد عبد الستار نصار

أستاذ بكلية الشريعة - جامعة قطر

الفلسفة والواقع فى البيئة الإسلامية

تمهيد :

سألت نفسى كثيراً ، كلما خطوت فى دراسة الأنماط الفكرية الفلسفية : هل كانت البيئة الإسلامية ذات الصبغة الدينية فى حاجة إلى فلسفة ؟ والذى أوحى إلى بهذه التساؤلات أنه يبدو للناظر أن المشكلات الرئيسية التى استلهمت فكر الفلاسفة والتى لا يزالون فيها على رؤى متباينة ، قد جاء الدين وحسمها ، بحيث لم يبق لسائل أن يسأل بعد ذلك .

وإذا لم يكن للدين إلا الدور الحاسم فى تحديد الإطار العام الذى يمكن للعقل أن يهول فيه ويصول - وهو عالم الشهادة - واختصاصه هو بعالم الغيب ، لكفاه هذا الدور ، وكأنه أراد أن يبرز للعقل أن مطامحه فى ما وراء عالم الحس لا يمكن أن تثمر يقيناً يطمئن إليه العقل أو يرضى به القلب .

غير أن المسألة لا يمكن أن تقف بالباحث عند هذا الجانب من القضية - قضية العلاقة بين العقل والدين ؛ لأن الواقع يرينا أن أنماط التفكير لدى المتدينين ليست سواء ، فمنهم من يقف عند حدود ظاهر النصوص لا يتجاوزها ، خشية أن يكون فى هذا التجاوز ما لا يكون مراداً لقائل النص ، ومنهم يتجاوز هذا الظاهر إلى معنى يقبله فى حدود ما تقره الضوابط اللغوية ، ومنهم من يتجاوز ذلك بكثير فيرى أن النصوص ليست إلا رموز التأويلات ولها معان كثيرة . ويرى أن فى هذا حيوية النص واستيعابه لكل الأفكار المتعلقة به .

هذا ما يتعلق بالجانب النظرى للقضية ، أما الجانب العلمى فقد أظهر أن العقلية الإسلامية قد أحدثت نوعاً من الانسجام التام بين مطالب الواقع العلمية والفكر الوارد ، بل لم تقف عند هذا الحد فقد أضافت وطورت وأبدعت . حتى ظهر من الرموز العلمية فى البيئة

الإسلامية شخصيات كبيرة لازالت الدراسات تدور حول مبدعاتها حتى العصور المتأخرة .

ذلك هو الإطار الممهد لما أريد أن أقول، وإذا كان واقع تراثنا يرينا أن الجانب النظرى من تفكير المسلمين ، ونعنى به الفلسفة التى استلهمت الفكر اليونانى بخاصة والفكر الفلسفى الوارد عامة ، يتضاءل من الناحية الإبداعية إذا قورن بالجانب العلمى من هذا التراث ، وأعنى به ما خلفته العقلية الإسلامية فى مجال الطب والفلك والكيمياء والفيزياء والرياضيات والموسيقى الخ . فهل يعنى هذا أن أحد جانبي الفكر الفلسفى لدى المسلمين - وهو الفكر النظرى - لم يكن مستجيباً للواقع بنفس القدر الذى أحدثه الجانب الآخر وهو الجانب العلمى ؟ هذا هو محور البحث .

ماذا نعنى بالواقع ؟ نعنى بالواقع هنا الوجود الخارجى المستقل عن الذات العارفة ، وما يحتاجه هذا الواقع ، بغية تطويره وترقيته من الجانبين الروحى والمادى بحيث لا يمكن عزل أحد الجانبين عن الآخر ، كما يصور منهج الإسلام الصحيح .

طبيعة البحث :

يظهر مما سبق أن البحث سينظر فى : هل استجاب الفكر الفلسفى النظرى ، الذى شغل به فلاسفة الإسلام أنفسهم لواقع الأمة الإسلامية ؟ وفى نفس الوقت إلى أى مدى كانت استجابة الفكر العلمى لواقع تلك الأمة . وإذا كان من المعلوم أن بعض فلاسفة الإسلام قد جمعوا فى تفلسفهم بين الجانبين معاً ، فإننا سنرى إلى أى مدى كان الفيلسوف الواحد منهم مبدعاً فى جانب وأقل إبداعاً فى الجانب الآخر .

خطوات البحث :

١ - الاتجاه النظرى للتفلسف عند المسلمين .

أ - التفلسف لذاته .

ب - التفلسف الموفق بين العقل والوحى .

ج - مظاهر الإخفاق أو النجاح فى هذا الفرع .

٢ - الفكر العلمى الإبداعى لدى المسلمين .

أ - مطالب الواقع .

ب - أسباب نفسية .

ج - أسباب حضارية .

٣ - مظاهر الإبداع في هذا النوع .

٤ - تقويم عام .

الفلسف لذاته :

لا نعدو الصواب إذا قلنا إن الإنسان كائن متفلسف ، نعنى بذلك أنه - وهو موصوف بالعقل - لا يمكن أن يمر على مسألة تستوقف نظره إلا ولا بد أن يقف عندها ، ومحاولة تصوره لحلول المشاكل ، هى فلسفة على نحو ما . والأهم كالأفراد لها فلسفات ورؤاها للمشاكل التى تصادفها . ولا يمكن أن نتصور أمة فيها مجموعة من أصحاب العقول السليمة إلا ولا بد أن يكون لهم تفكيرهم فى المسائل التى تعرض لهم ، فكرية كانت أو عملية . ومن ثم لا نحفل كثيراً بالأحكام التى توجه بها أصحابها إلى الأمة الإسلامية ، حين رموها بالسذاجة فى التفكير والبساطة فى النظر ، بعد أن تبين أن هذه الأحكام لا دليل عليها ، وأن التعصب والتجنى كان وراءها .

وفى تقديرى أن الأمة الإسلامية لو لم يصادف مفكروها أمامهم فكراً وارداً لكان لهم فكرهم المستقل المنبعث من البيئة والواقع ، بل إن تاريخ الإسلام يرينا أنهم فكروا ونظروا وأنتجوا فكراً يتلاءم مع واقعهم ، قبل اتصالهم بالفكر الوارد ، بغض النظر عن نوعية هذا الفكر وطبيعته ، فالعلوم الإسلامية التى نشأت فى عصر مبكر ، والتى اتسمت بالأصالة والعمق ، وامتازت أيضاً بمخلوها من مظاهر أى فكر دخيل كعلوم اللغة والفقه والأصول والحديث وعلوم القرآن ، أقول كل هذه العلوم تكشف عن عقلية فاهمة هضمت ما أمامها واستوعبته ونظمت قواعد هذه العلوم فى شكل منهجى علمى . وقد تطورت فى مراحل لاحقة بفعل العامل الحضارى وتقدم الزمن والاحتكاك بين الأمة الإسلامية وغيرها من الأمم الأخرى .

ولنا أن نشير فى هذا الصدد إلى علمين معروفين فى تراثنا الإسلامى نشأ فى عصر متقدم جداً ، ونعنى بهما ، علم الحديث وأصوله ، وعلم أصول الفقه . لقد ظهرت فى ثنايا هذين العلمين بشكلهما الأول إرهابات المنهج العلمى بالمعنى الصحيح . ومن المعلوم أن وجود منهج دقيق للبحث ، إنما يعنى أن الأمة التى تتعامل بمنهج كهذا ، تكون ذات عقلية منظمة ، يمكن أن تبدع أكثر وأكثر كلما تقدم بها الزمن ، ولو قدر لها أن تطلع على ثقافة غيرها ، فإنها تفيد منها بالقدر الذى يتلاءم مع يقيتها وواقعها ، وليس فى هذا عيب على الإطلاق ، بل إن العيب فى انغلاق الأمة على نفسها ، وعدم تفاعلها مع غيرها من الأمم الأخرى ذات

التاج العلمى ، الصالح لرقبها ونهضتها ، والمطلوب هنا أن تظل الأمة مرتبطة بواقعها وجذورها ، ولا تنسلخ من عوامل بقاء ذاتيتها على نقائها وصفاتها .

لقد مثل الإمام الشافعى بحق - الدور الرائد لوضع قواعد التفكير لدى المسلمين ، فى تشييده لعلم أصول الفقه ، حتى قيل فيه إنه بالنسبة للفكر الإسلامى مثل أرسطو بالنسبة للفكر اليونانى ^(١) ولم يكن وحده فى الميدان ، بل سبقه وزامنه وأتى بعده الكثير من المفكرين الإسلاميين ، الذين يعدون بكل تجرد وموضوعية علامات بارزة فى إطار الحضارة الإسلامية مثلوا أمتهم وواقعهم أصدق تمثيل ^(٢) .

وإذا كان علم أصول الفقه من الناحية الفنية يعنى بوضع القواعد الكلية وتحديد الإطار العام الذى يساعد على استنباط الأحكام من أدلتها وهذا فى حد ذاته أمر نظرى - فإن النظرة البعيدة ترينا أن الثمرة العلمية الواقعية لهذا العلم لا تخطئها الرؤية الثاقبة ، ذلك لأن الأحكام الشرعية إنما ترتبط بالواقع وهو مجالها ومظهر وجودها ، والدين فى شموله . إنما يمثل مجموعة من الضوابط والقواعد التى تنتظم الحياة فى كل جوانبها ومراقفها ، وتعتبر أصوله بمثابة المحاور التى يدور حولها عمل العقل المنفعل بالوحى ، والهدف الأسمى للدين إيجاد الانسجام والالتزام فى واقع المجتمع ، وهو ما يعبر عنه بالسعادة الدنيوية ، ومتى كان المجتمع كذلك ظفر أيضاً بالسعادة الأخروية .

ولهذا العلم - علم أصول الفقه - ارتباط وثيق بأظهر العلوم الإسلامية الأخرى ، وبخاصة علوم القرآن وعلوم الحديث وعلوم اللغة ، وفى نسيجه المتلاحم من هذه العلوم يبين لنا إلى أى مدى تنجح العلوم الإسلامية النظرية إلى الحياة الواقعية لتنضبط حركتها وفق منهج الحق تبارك وتعالى . هى إذاً نظرية ذات أهداف علمية واقعية ، تستجيب لحركة المجتمع ، حتى يظل موصولاً بالله رب العالمين .

الفلسف الموفق بين العقل والوحى :

وجدت العقلية الإسلامية نفسها أمام أنماط جديدة من الفكر ، بعد أن ترجمت هذه الأنماط إلى نطاق اللغة العربية ، وانبهر بعض المفكرين - وبخاصة أصحاب الاتجاه المشائى فى الإسلام - بهذا الفكر ، واعتقدوا أنه النموذج الأعلى لتتاج العقل البشرى ، لما له من دقة فى التنظيم والاستيعاب ، ولما يحتوى عليه من تحليلات وتصورات للمشاكل على غمط جديد ، وهو فى نفس الوقت له صلة بالدين ، تبدو متفقة معه فى بعض الأحيان ومختلفة معه فى

أحيان كثيرة . ولما كان الإسلام هو العقيدة المشتركة لهؤلاء الفلاسفة ، فإنهم اعتقدوا أنهم مضطرون لرفع التناقض المادى بين الدين والفلسفة ، وكان محور تفلسفهم - غالباً - هو هذا الإطار ، وهنا يمكن أن نقول : هل كان عمل هؤلاء الفلاسفة في هذه القضية أمراً لازماً ؟ وإذا كان كذلك فهل نجح هؤلاء فيما راموه من إيجاد انسجام بين عناصر الفكر وعناصر الدين ؟ إن الإجابة على هذين السؤالين تحدد واقعية التفكير المشائى لدى المسلمين أو عدم واقعته ، وبالتالي تبين ما إذا كان هذا النوع من التفلسف استجابة ذاتية تعبر فقط عن مطامح أصحابها الفكرية أو أن ذلك كان استجابة لواقع الأمة ، بعد أن أصبح الإسلام هو إطارها الفكرى العام .

يعلم دارس الفكر الفلسفى الإسلامى فى جانبه المشائى أن خير من يمثل هذا الفكر فى مشرق الأمة الإسلامية هما الفيلسوفان الكبيران: الفارابى وابن سينا ، وفى مغرب الأمة الإسلامية ، ابن باجة - ابن طفيل - ابن رشد ، مع التفاوت فى درجة هذا التمثيل . ولا نستطيع فى هذا البحث أن نأتى على كل المحاولات التى أبرزت تفلسفهم فى نطاق مهبتهم التى رسموها لأنفسهم ، وهى التوفيق بين الدين من جانب والفلسفة من جانب آخر ، بل سنحتار بعضهم كممثلين لهذا الاتجاه فى بعض القضايا ، لنصل إلى النتيجة التى نتظرها . وسيكون الفارابى وابن سينا الممثلين لهذا الاتجاه .

نماذج من القضايا التى شغلوا أنفسهم بها :

هذه القضايا هى :

(أ) العلاقة بين الله والعالم .

(ب) الأسس النفسية والفلسفية لقضية النبوة .

(ج) طبيعة الإنسان وماهيته .

(د) مصير الإنسان .

سنتناول موقف الفارابى من القضيتين الأوليين ، وابن سينا من القضيتين الأخريين ، لينكشف لنا من خلال هذا التناول الموقف العام للفكر الفلسفى الإسلامى فى صورته النظرية المشائية ومدى بعده أو قربه من واقع الأمة وروحها وثقافتها ، التى تنطلق من مصدرى الإسلام : القرآن والسنة ، فى صورة لا ترى عليها مسحة الفكر الدخيل .

العلاقة بين الله والعالم :

الفارابى من القائلين بشائية الوجود : الوجود الواجب « الله » والوجود الممكن « العالم »

وهذه الثنائية في طبيعة الوجود أمر حتمى ، لازم لضروريات العقل ، إذ لا يتصور للوجود حداً ثالثاً ، كما لا يتصوره واجباً كله أو ممكناً كله ؛ لأن الواقع - أيضاً - يحتم ذلك . وليس لنا أن نقف عند الأمور الظاهرة لنقول إن الفارابى هنا استخدم مصطلحى واجب الوجود ويمكن الوجود وهما ليسا من نتائج الثقافة والبيئة الإسلامية ، كبديل للفظى « الله » و « الكون » الإسلاميين ، ذلك لأنه لا مشاحة في الاصطلاح ، فالمعاني هي المقصودة أولاً وليست الألفاظ . وإنما الذى يعنينا هنا هو العلاقة الزمانية بينهما .

إن الإسلام يقرر صراحة « توحيد » الحق تبارك وتعالى فى الأزل ، كتوحده فى ما لا يزال وفى الأبد ﴿ هو الأول والآخر والظاهر والباطن ﴾^(٣) وآيات الخلق التى تبين ارتباط هذه العملية بالزمان كثيرة فى القرآن الكريم وفى السنة المطهرة ، قال تعالى : ﴿ هو الذى خلق السموات والأرض فى ستة أيام ﴾^(٤) ، ﴿ قل أنكم لتكفرون بالذى خلق الأرض فى يومين وتجعلون له أنداداً ذلك رب العالمين وجعل فيها رواسى من فوقها وبارك فيها وقدر فيها أقواتها فى أربعة أيام سواء للسائلين ثم استوى إلى السماء وهى دخان فقال لها وللأرض ائتيا طوعاً أو كرهاً قالتا أتينا طائعين فقضاهن سبع سموات فى يومين وأوحى فى كل سماء أمرها وزينا السماء الدنيا بمصابيح وحفظا ذلك تقدير العزيز العليم ﴾^(٥) . وفى الحديث الذى رواه « البخارى » وغيره من الثقات عن عمران بن حصين قال : قال أهل اليمن لرسول الله صلى الله عليه وسلم ، جئناك لتتفق فى الدين ، ولنسألك عن أول هذا الأمر ، قال : كان الله ولم يكن شئ « معه » ، وفى رواية « غيره » وكان عرشه على الماء ، وكتب فى الذكر كل شئ وخلق السموات والأرض^(٦) .

وإذا حللنا هذه النصوص نجدها توحى بالخلق المباشر من العدم المحض ، وليس لأحد أن يقول بخلاف هذا ، اللهم إلا أولئك الذين أشربت نفوسهم حب ثقافة ذات تصورات بعيدة عن فكرة الخلق المباشر التى جاء بها الإسلام ، وليست هذه التصورات حجة أمام سلطان القدرة الإلهية المطلقة التى تهيمن على كل قوانين الوجود ؛ لأنها من نتائجها وآثارها .

ثم إن القول باستحالة الخلق المباشر من العدم المحض ، فوق كونه مظهراً من مظاهر عدم الإدراك لطبيعة الذات « الإلهية » فى صفتها الفاعلة المؤثرة على الوجه المطلق ، هو كذلك عمل من عمل الوهم كما تنبه إلى ذلك حجة الإسلام الغزالى ، فى معرض رده على القائلين بالقدم الزمانى للعالم^(٧) .

هذه هى الصورة كما بينها الدين . والفارابى يرى أنها قابلة للتعديل والتأويل حتى ينسجم

الدين مع الفلسفة ، أورد في ذلك كثيراً من النصوص في كتابه «عيون المسائل» وغيره من الكتب الأخرى ، تفيد التساوق بين « واجب الوجود » كعلة وبين « ممكن الوجود » كمعلول من حيث الزمان ، يعنى بذلك : التلازم الضرورى فى الوجود بين الطرفين ، اطراداً - فى زعمه - للتلازم بين المعلول وعلة .

يرى الفارابى أن « الواجب » لذاته قديم قديماً ذاتياً وزمانياً معاً ، فأما القدم الذاتى فمعتاه الاستغناء وعدم الاحتياج وأما القدم الزمانى فيعنى به : عدم أولية الوجود . وأما « الممكن » لذاته فقديم قديماً زمانياً فقط ، وأما من حيث الذات فهو « محدث » بمعنى أن وجوده ليس من ذاته بل من غيره ، وإذا فهو طارئ على ذاته وأما من حيث الزمان فهو ملازم لعلة ، فلا تفاوت بينهما من هذه الناحية .

وفكرة « الحدوث » الذاتى و« القدم » الزمانى للعالم ، هى التى اعتقد الفارابى أنه بها يرفع التناقض البادى بين الدين والفلسفة ، فلم يقل بقدم المادة قديماً ذاتياً كما هو الشأن فى الفلسفات المادية عموماً ، وفى نفس الوقت لم يقل بالحدوث الزمانى للعالم حتى لا يترتب على هذا القول المحالات التالية :-

١ - تجدد إرادة .

٢ - تجدد قدرة .

٣ - تجدد غرض .

٤ - تجدد طبيعة .

ولما كانت هذه كلها مستحيلات فى حقه - تعالى - ، فإن التنزيه يقتضى القول بالقدم الزمانى للعالم .

هذه هى صورة العلاقة بين « الله » و « العالم » كما يرى الفارابى ، ونعتقد من جانبنا أنه قد أَرْضى فيها الفلسفة على حساب الدين ، ولا نقصد من ذلك أن الفكرة صحيحة فى ذاتها ، بل إن ما اعتقده محلات تترتب على القول بالحدوث الزمانى ، لا تخضع للنقد العلمى ، وهذا ما قال به الغزالى فى الرد عليه وعلى ابن سينا ، حيث قرر أن المحالات التى تصورها هذان الفيلسوفان عند القول بحدوث العالم حدوثاً زمنياً ، هى مجرد تحكم أو تصور للمسألة على غير وجهها الصحيح ، وإذا فدعوى الضرورة فى تصورهم هذا ليست صحيحة . يقول الغزالى فى ذلك : « بم تنكرون على من يقول إن العالم حدث بإرادة قديمة اقتضت وجوده فى الوقت الذى وجد فيه ، فإن اعترض على هذا بأن العلة الموجبة تقتضى

وجود معلولها معها ، فكما يستحيل حادث بغير سبب وموجب ، يستحيل كذلك وجود موجب قد تم بشرائط إيجابه وأركانه وأسبابه ، حتى لم يبق شيء منتظراً ألبته ، ثم يتأخر الموجب ، بل وجود الموجب عند تحقق الموجب بتمام شروطه ضرورى وتأخره محال كاستحالة وجود الموجب بلا موجب .

ثم يقرر الغزالي أن استحالة إرادة قديمة متعلقة بإحداث شيء بعد أن لم يكن حادثاً أما أن تكون معروفة بضرورة العقل ، وأما أن تكون قضية نظرية ، فإن كانت الأولى فلم لم تجمع عليها كل العقول ، وإن كانت الثانية فأين الحد الأوسط الذى يربط بين طرفى الدعوى^(٨) .

ثم يواصل الغزالي رده لفكرة الترابط العلمى بين الله والعالم فيقول : « استبعدتم حدوث حادث من قديم ، ولا بد لكم من الاعتراف به ، فإن فى العالم حوادث ولها أسباب فإن استندت الحوادث إلى حوادث مثلها ، فهذا محال ، وليس ذلك معتقد عاقل ، ولو كان ذلك ممكناً لاستغنيتم عن الاعتراف بالصانع .. وإذا كانت الحوادث لها طرف ينتهى إليه سلسلتها ، فيكون ذلك الطرف هو القديم ، فلا بد إذاً على أصلكم من تجويز صدور حادث عن قديم^(٩) .

وينتهى من هذا الموقف إلى بيان أنه لو سلمنا بأن الله « علة » والعالم « معلول » فليس يعنى ذلك أن الله علة طبيعية ، يصدر عنها معلولها بالطبع الذى لا يختلف ، بل الله علة « مختارة » ولما كان كذلك فمن حقه أن يفعل أى وقت يشاء ، وأعتقد أن الغزالي هنا كان معبراً عن واقع يتغلغل فيه صوت الحق تبارك ﴿ وربك يخلق ما يشاء ويختار ﴾ ﴿ فعال لما يريد ﴾ . هنا تظهر الآيات أن فعل الحق سبحانه تابع لإرادته ومشيئته ، ومن أخص خصائص الإرادة الترجيح والاختيار بين البدائل الممكنة .

إن الفارابى فى هذا المقام لم يكن متسقاً مع يتيته ، ولم يكن منسجماً مع تراثه بل كان للفكر الوارد سلطان على نفسه ، ولم تكن محاولة التوفيق بين الدين والفلسفة هنا إلا نوعاً من إخضاع الدين لعناصر الفكر الفلسفى ، وهى فى نفس الوقت لم تكن ناضجة من الناحية العقلية ، فما ظنه براهين تعضد موقفه حين قرر قدم العالم على الصورة التى ذكرناها ، لم تكن إلا أوهاماً أو تحكمات كما قرر حجة الإسلام .

ويتصل بهذه المسألة قضية أخرى هى : كيف صدر العالم عن الله ؟ إن حل الفلسفة

لهذه المسألة كان من السداجة بمكان ، ظهر فيها ضحالة الفكر الفلسفى الوارد ، وبخاصة لدى الأفلاطونية المحدثه ، كما بان منها أن العقلية الإسلامية المشائية لم تعط لنفسها فى كثير من المواقف الفكرية حق الانتقاء والاختيار مع ما يتلاءم مع واقع البيعة الإسلامية . لقد عبر عن هذه المسألة بنظرية الصدور أو الفيض .

إنه يقرر أن الله سبحانه وتعالى لديه منذ الأزل صور الأشياء ومثلها ، وقد فاض عنه - منذ الأزل أيضاً - مثاله المسمى « الوجود الثانى » أو العقل الأول . وتأتى بعد ذلك عقول الأفلاك الثمانية ، التى تصدر عنها الأجرام السماوية وهى التى تسمى فى الدين « بعالم الملائكة الأعلى » وفى المرتبة الثالثة يوجد العقل الفعال المسمى فى الدين « روح القدس » ثم تأتى النفس فى المرتبة الرابعة ، ثم صور الكائنات فى المرتبة الخامسة ، ثم تأتى المادة فى المرتبة السادسة .

وإذا أردنا أن نستبين رأى الفارابى فى المقابلات الدينية لنظرية الفيض هذه حتى يمكننا أن نبحث عن نقاط الالتقاء بين التصورين « الدينى » و « الفلسفى » للقضية التى معنا ، فإننا نلاحظ أنه يقرر أن هناك عوالم ثلاثة فى نظر الدين « عالم الربوبية » و « عالم الأمر » و « عالم الخلق » فالعالم الأول ليس فيه إلا الواحد المطلق ، « الله » ومن ملاحظة هذا الواحد لذاته تصدر قدرته ، وعنها ينشأ علمه ، ومن مجموع الثلاثة : الواحد والقدرة والعلم يتكون عالم الربوبية . أما عالم الأمر فى عالم الربوبية . وهو متكرر فى ذاته ، وهو متصل بطرفين أحدهما أعلى ، وهو عالم الربوبية والآخر أدنى وهو عالم « الخلق » ووظيفة عالم الأمر نقل أثر « الواحد » إلى عالم الخلق المتكرر كثرة لا نهاية لها ، يقول الفارابى فى ذلك : « لا تظن أن القلم آلة جمادية ، واللوح بسط مسطح والكتابة نقش مرقوم ، بل القلم ملك روحانى ، والكتابة تصوير الحقائق ، فالقلم يتلقى ما فى الأمر من المعانى ، ويستودعه اللوح بالكتابة الروحانية ، فينبعث القضاء من القلم والتقدير من اللوح ، أما القضاء فيشتمل على مضمون أمره الواحد ، والقدر يشتمل على مضمون التنزيل بقدر معلوم ، ومنها يسبح إلى الملائكة ، التى فى السموات ، ثم يفيض إلى الملائكة التى فى الأرض ، ثم يحصل المقدر فى الوجود »^(١٠).

يظهر من هذا التحليل أن الفارابى يحاول جاهداً تفسير انبثاق العالم المتكرر عن الله الواحد على نمط يقربه جداً من الفكر الوارد وبخاصة الفكر الأفلاطونى المحدث ، وإذا كان قد مزج فى تصويره هذا بين المصطلحات الدينية والمصطلحات الفلسفية ، فإنه ظل مخلصاً للفكر الفلسفى ، لأن الدين يقول بالخلق المباشر ، كما سبق أن بينا ، والفلسفة تتوقف فى قضية

يصدر الكثير عن الواحد ، وليس هناك إشكال على الإطلاق في أن يصدر الكثير عن الواحد كما قرر الدين ؛ لأن القدرة الإلهية من خصائصها التأثير في الممكنات إيجاداً أو إعداماً حسب ما تقتضيه الإرادة التي وظيفتها التخصيص والتكييف . وصدق الله العظيم إذ يقول : ﴿ إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئاً أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ ﴾^(١) .

ومن الباحثين القدامى والمحدثين من يرى أن الفارابي بتصويره لنظرية الفيض هذه ، وبرسمه لعالم المتوسطات بين الأول والعالم المتكرر ، قد مال كثيراً إلى التفسير الحرفي للمسألة ، ذلك التفسير الذي يخضع العالم الأرضي لعالم الأفلاك والكواكب ، فقد قرر هذا : المفكر الإسلامي المعروف ابن تيمية^(١٢) في كثير من كتاباته عن فلاسفة الإسلام ، كما قال بنفسه الحكم من المحدثين الدكتور جبور عبد النور والدكتور محمد البهي^(١٣) .

وإذا كان الأمر هكذا فيكون الفارابي قد بعد عن واقع الأمة مرتين ، أولاً عندما استشعر نفس الإشكال الذي استشعرته الأفلاطونية المحدثة في العلاقة بين الله « الواحد » والعالم « الكثير »^(١٤) وثانيهما عندما ارتضى الحل الصابغي لذلك ، وهو الذي قرر أن عالم الأفلاك والكواكب هو المؤثر في العالم الأرضي .

ومع تسليمنا بأثر الفكرين الأفلاطوني والمحدث والصابغي على الفارابي في هذا المقام ، فليس لنا أن ننساق وراء منطق أولئك الذين يبدو من كلامهم ربط الرجل بالفكر الوثني الصابغي ؛ ذلك لأن فكرة العقول لا يستريح إليها الدين الموحد ، ولكنها في حقيقة الأمر كما بصورها الفارابي ، تنتهي بإسناد التأثير من خلق وقضاء وقدر وغير ذلك من أنواع التأثير ، إلى الواحد وحده مطلقاً ؛ لأن الحق سبحانه هو الذي أعطى للمتوسطات أسباب تأثيرها فيما تؤثر فيه^(١٥) . وهذا ما نرتاح إليه تماماً ، وإذا فالجهد الذي بذله الفارابي في تصوير المسألة ، كان يرجع أساساً إلى محاولة إيجاد أرض مشتركة بين الفكر البشري والحل الديني لقضية العلاقة بين الواحد والكثير ، على صورة ترضى العقل والدين معاً . وإذا كنا قد لاحظنا أن التمثل كان واضحاً في تصوير الفكر البشري لها ، مقابل بالصور التي بينها الدين ، فقد كان من المتوقع من مفكر مسلم كالفارابي أن يؤسس النظرية على ما لا يخالف الدين ولو في الشكل ولكن يبدو أن انبهار بعض العقول بالفكر الوارد قد غشى على فكرهم وأبعدهم كثيراً عن منهج القرآن في تناول القضايا ، ذلك المنهج السهل المتسق مع حقائق الفطرة ، كما يقول المرحوم الدكتور محمد إقبال^(١٦) .

الأسس النفسية والفلسفية لقضية النبوة :

أثار الفكر المنحرف الذى مثله كل من ابن الراوندى والرازى الطيب ومن شايعهما شكوكاً فى حقيقة النبوة ، تقرر أن مجيء الأنبياء كان عبثاً ؛ لأن الناس بسبب مجيئهم انقسموا إلى شيع وأحزاب ، ومن الناحية الأخرى فإن العقل كاف فى إدراك المنهج الذى يخفيه عن مدد السماء ، وقد صور القاضى صاعد الموقف الفكرى لمحمد بن زكريا الرازى قائلاً : « تقلد آراء سخيفة ، وذم أقواماً لم يفهم عنهم ، ولا هدى بسيلهم ، وهو إلى جانب تقصيره فى الدين كان يكيد للأديان ، ويطعن على النبوة »^(١٧) كما ألف ابن الراوندى « مخاريق الأنبياء » . وقد أبلى المفكر الشيعى أبو حاتم الرازى بلاء حسناً فى الرد على الطاعنين على النبوة فى كتابه « أعلام النبوة »^(١٨) كما ظهرت كتابات لبعض مفكرى المعتزلة وأهل السنة تقيم النبوة على أسس من الأدلة النظرية ، لعل أظهرها كتاب تثبيت دلائل النبوة للبيهقى ، وكتاب « الشفا » للقاضى عياض .

ومما لا شك فيه أن الآراء الهدامة سريعة العدوى ، ينفعل بها أصحاب النفوس الضعيفة والعقول السقيمة ، ولو لم تشكل هذه الآراء تياراً خطيراً على الدين ، لما رأينا هذه الكتابات المتعددة التى أشرنا إلى بعضها .

غير أن تأسس النبوة على قواعد نفسية وفلسفية ، لم تظهر قبل كتابات الفارابى ، وهى مهمة وجدد نفسه أهلاً لها ، وجديراً بتدعيمها ، وهذا الاندفاع إلى تلك الساحة يرينا مدى الاهتمام الفكرى والنفسى للفيلسوف بمسألة تشكل أصل الدين وأساسه ، ذلك لأن تفويض النبوة إنما يعنى أيضاً الإطاحة بالأديان من أساسها ؛ لأنها تمثل مهمة الوساطة بين « مرسل » هو الله و« مرسل إليهم » هو من يظهر فيهم الرسول ، ولا يمكن أن يتصور العقل اتصال السماء بالأرض إلا عن هذا السيل . وقضية كفاية العقل فى أن يرسم للإنسان منهج حياته ، قضية مرفوضة ؛ لأن العقل الذى يقررها هو نفسه قاصر وعاجز ، فكيف يدعى لنفسه الكمال والاستغناء .

لم يجد الفارابى سبيلاً للرد على هذا التيار إلا أن يؤسس القضية على قواعد نفسية فلسفية ، فاهتدى إلى نظرية اعتقد أنها صحيحة ، تقوم على القول بأن القوة المتخيلة فى الإنسان ، متى كانت صحيحة ، وكانت المحسوسات الواردة من الخارج غير مستولية عليها ، استيلاء يستغرقها ، ولم تخضع هذه المتخيلة للقوة الناطقة ، فإنها يمكن أن تطلع على ما فى العقل الفعال من علوم ومعارف ، ويكون لديها اقتدار على التنبؤ بالمستقبل ، وكلما كانت هذه

القوة أقوى وأشد ، كان اطلاعها وإنباؤها أكثر وأعم ، حتى إذا انتهت إلى درج من الكمال ، كان لها نبوة بالأشياء الإلهية . ولا يمتنع إذا بلغت قوة الإنسان المتخيلة نهاية الكمال ، أن يقبل في يقظته عن العقل الفعال الجزئيات الحاضرة والمستقبلية أو محاكياتها من المحسوسات ، ويقبل محاكيات المعقولات المفارقة وسائر الموجودات الشريفة ويراهـا ... فهذا هو أكمل المراتب التي تنتهى إليها القوة المتخيلة ، وأكمل المراتب التي يلفها الإنسان بقوته المتخيلة⁽⁴⁾ .

والناظر المدقق فيما أورده الفارابى من نصوص يصور بها قضية النبوة يعجب لأمرين واضحين ، أحدهما : تأسيس عملية التنبؤ على نصابة القوة للمتخيلة وانعتاقها من تأثير القوة الناطقة ، وثانيهما : ما يفهم من لازم كلامه أن القوة الناطقة هنا أقل إدراكاً لعملية الاطلاع على ما فى العقل الفعال من القوة المتخيلة ، وهذا ما يتوقف فيه العقل .

ونعتقد من جانب آخر أن تصوير المسألة على هذا الشكل يفتح باب الادعاء على مصراعية لكل من تطاوعه نفسه الضعيفة . وهذا وذاك مما لا يقره الدين ، ذلك لأن المسألة من أولها إنما هى اصطفاء واختيار من الله سبحانه ، والله يعلم حيث يجعل رسالته . وهو يصنع رسله على عينه وفى هذا إغلاق لباب التنبؤ الكاذب مرة أخرى لم يكن الفارابى هنا - على الرغم من شرف مقصده - معبراً عن واقع يدين بأن النبوة اختيار مطلق من الله سبحانه بمقاييس ترجع إلى ذاته ، ويصدق الواقع لكل نبي أن مجيئه كان على صورة لا يمكن تجاوزها ، مما يتأكد معه أنها هبة من الله لمن يعلم أنه أهل لتحمل هذه التبعة العظمى .

طبيعة الإنسان وماهيته كما يصورها ابن سينا :

ألح ابن سينا كثيراً على النظرة الروحية للإنسان ، وهو بصدد دراسة النفس الإنسانية وقواها ، حتى يمكن أن يقال على حد تعبيره إن البدن ما هو إلا سجن للنفس . وأن عليها أن تفلت من اساره ، وتخرج إلى عالم القدس والتطهر ، إذا أرادت السلامة . وقد تنوعت البراهين التي ساقها فى هذا المقام ، فمنها مكا توجه به إلى إثبات وجودها وجوداً مفارقاً للبدن ، ومنها ما ساقه لإثبات روحيتها وعدم ماديتها ، ومنها ما أقي به للدلالة على خلودها ، ودراسة ابن سينا للنفس تعتبر بحق أوسع الدراسات التي ظهرت فى نطاق الفكر الإسلامى ، وقد كانت ملهمة لكثير من الدراسات التي أتت بعده ، سواء منها ما كان فى الشرق أم فى الغرب ، وقد تأثر ابن سينا بالمدارس الفكرية قبله وأخذ منها ما يراه أهلاً للاقتباس ، وركب من العناصر التي أخذها نظريته فى النفس . ومن المفكرين الذين أخذ عنهم ، أفلاطون - أرسطو - أفلوطين - بعض المذاهب الشرقية الدينية .

وطالما ابن سينا النفس في إثبات روحانية النفس وخلودها يدل من غير شك على أن الرجل ينظر إلى الإنسان وماهيته نظرة روحية ، وحسبنا أن نقف عند الأدلة التي قدمها في هذا السبيل وهي :-

١ - النفس تدرك المعقولات ، وليس هذا من خواص البدن ؛ لأن الصورة المعقولة إذا وجدت في العقل لم تكن ذات وضع بحيث تقع إليها إشارة تجزؤ أو انقسام أو شيء مما أشبه هذا المعنى ، وهذا يدل على أن الذات القابلة للمعقولات لا يمكن أن تكون جسماً .

٢ - أن النفس تدرك الكليات ، وتدرك ذاتها دون آلة . أما الحس فإنه لا يدرك ذاته ، بل يحس شيئاً خارجاً عنه .

٣ - أن استمرار العمل ، وقوة المحسوسات الشاقة المتكررة توهن الآلات الجسدية وتضعفها ، وربما تفسدها ، كالضوء للبصر ، والرعد الشديد للسمع ، وعند إدراك القوة لا يقوى على إدراك الضعيف .

٤ - أن أجزاء البدن تأخذ في الضعف بعد منتهى النشوء ، وذلك دون الأربعين أو عندها ، والنفس إنما تقوى بعد ذلك في أكثر الأمر^(٢٠) .

هذه هي الأدلة التي ساقها ابن سينا على روحانية النفس ، ونحن لا نناقشه في ذلك فالقضية محل اتفاق بين كل المؤمنين ، غير أن الذي يستوقف الباحث ، الذي ينظر إلى الأمور من واقع ثقافة الأمة وما جاء به وشعورها ، وهو القرآن الكريم ، يلاحظ أن الرجل هنا كان واقعاً تحت تأثير الفكر الفلسفي أكثر من تأثره بالروح العامة للقرآن ؛ لأن هذا الكتاب يقرر ثنائية الإنسان ، وينظر إليه من خلال تركيبه في صورته الأولى كما جاء في قوله تعالى : ﴿ فَإِذَا سُوِيَتْهُ وَلَفِخَتْ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَفَعُوا لَهُ مَاجِدِينَ ﴾^(٢١) .

ودعوة الإسلام إلى الحفاظ على البدن بتحريم تناول الخبيث ، والدعوة إلى تناول الطيب وتوجيهه إلى الانضباط في الأكل والشرب وعدم الإسراف فيهما ، وطلبه أن يعنى المسلم ببدنه ، بالرياضة والراحة وعدم الإرهاق ، كل هذه تظهر لنا أن الإسلام ينظر إلى الإنسان تلك النظرة الثنائية المتعادلة ، فإذا أضفنا إلى ذلك تحريم الإسلام للرهبانية وتعذيب الجسد ، والدعوة إلى أن يكون المسلم قوياً في جسمه كقوته في روحه وشخصيته ، لتبين لنا إلى أي حد تتأكد النظرة الصحيحة للإنسان من منظور الإسلام ، بل يمكن أن يقال على سبيل

الإجمال : إن كليات الشريعة الإسلامية وقواعدها العامة إنما اتخذت من الإنسان بهذا المعنى محوراً يشكل الإطار العام الذى يعنى به فى عقله ونفسه وبدنه وعرضه وماله وحياته ، وآيات التكريم التى وردت فى القرآن الكريم متوجهة إلى الإنسان ، فى مثل قوله تعالى : ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾^(٢٢) إنما تعنى تكريمه ككيان عام ، وآيات القصاص التى تمثل جانباً من القانون الجنائى فى الإسلام ، والتى تتناول الأحكام فيها بدن الإنسان أو بعض أعضائه إنما تؤكد هذا المعنى ، وعناية الإسلام ببدن الإنسان بعد أن تجاوزه الروح إنما يؤكد هذا أيضاً .

وليس لقائل أن يقول إذا كان الإسلام يقر الثنائية على هذا الشكل ، فأين المفارقة بين نظريته هذه وبين نظرة ابن سينا بخاصة ، والفلسفة الروحية عامة فى هذا المقام ؟ والإجابة على هذا السؤال واضحة ، ذلك لأن الفلاسفة يرون أن بدن الإنسان هو المثبط لانطلاق الروح ، وكأنه ليس من خلق الله ، مما يتبين معه أن الثنائية التى يقول بها هؤلاء ، ومنهم ابن سينا ليست إلا ثنائية شكلية ؛ لأن النفس أو الروح هى الإنسان على الحقيقة فى نظرهم . وهناك نصوص لابن سينا تربطه إلى حد بعيد بأصحاب الفلسفة الطبيعية فى هذا المقام ، إذ يرى أن جسم الإنسان إنما ينشأ من امتزاج العناصر الأربعة ، يقول فى ذلك : « إن جميع العناصر الأربعة بطبقاتها طوع الأجرام الفلكية وإذا امتزجت العناصر امتزاجاً أكثر اعتدالاً ، نشأ عنها بسبب القوة الفلكية نبات ، وإذا زاد اعتدال المزاج استعد لقبول النفس الحيوانية حتى إذا أمعن فى الاعتدال قبل النفس الإنسانية »^(٢٣) . ويظهر أثر النظرة غير المتعادلة إلى الثنائية الإنسانية كما يرى ابن سينا ومن معه فى موضوع له خطره ونعنى به : كيفية البعث ، وهذا ما سنبينه الآن .

مصير الإنسان :

ابن سينا من القائلين بالخلود ، وهو قاصر على الروح وحدها فى دار الجزاء ، وهذا الموقف منه نتيجة طبيعية لنظريته إلى طبيعة الإنسان على الصورة التى سبقت ، وقد غلب الروح الفلسفية على الروح الدينية ، ما يتأكد معه أنه لم يكن معبراً عن واقع متدين ، يؤمن بحقيقة ما جاء به الشرع فى هذا المقام ، وهو البعث الثنائى للإنسان الروحى والمادى معاً ، وكذا الجزاء .

وقد بين القرآن ، كما أظهرت السنة المطهرة حقيقة البعث وماهيته ، وحقيقة الجزاء وماهيته ، وهو بنفس الثنائية المتعادلة بالنظر إلى طبيعة الإنسان ، في نصوص ظاهرة الدلالة على معانيها ، ففي القرآن نرى مثل قوله تعالى : ﴿ يوم تشهد عليهم ألسنتهم وأيديهم وأرجلهم بما كانوا يعملون ﴾^(١٧) . وشهادة الأعضاء عند الحساب تعنى أن البعث واقع على الروح والجسد معاً ، وفي الحديث الصحيح : « تحشرون يوم القيامة حفاة عراة غرلاً » .

وأما ابن سينا فيزعم أن نصوص الشرع الواردة في هذا المقام قد ترضى رغبات العوام أما الحكماء فغايتهم من البعث والجزاء ، إنما هو المعنى الروحي فقط . يقول في ذلك : « يجب أن يعلم أن المعاد منه ما هو مقبول من الشرع ، ولا طريق إلى إثباته إلا من طريق الشريعة ، وتصديق خبر النبوة ، وهو الذى للبدن عند البعث ، ومنه ما هو مدرك بالعقل والقياس البرهاني ، وقد صدقته النبوة ، وهو السعادة والشقاء الثابتان بالمقاييس التى للأنفس ، وإن كانت الأوهام منا تقصر عن تصورهما الآن . والحكماء الإلهيون رغبتم في إصابة هذه السعادة أعظم من رغبتم في إصابة السعادة البدنية ، بل كأنهم لا يلتفتون إليها »^(١٨) . لاهتمامهم بالسعادة الروحية أكثر كما هو شأن الصوفية .

ولما كان تخريج القضية على هذا النحو يتعارض مع ظاهر الشرع في تأكيد المعاد الجسماني بأكثر من شاهد ودليل ، فإن القول بأن الحكماء لا يلتفتون إلى هذا النوع ، ويتأولون

النصوص - وهي ظاهرة الدلالة لا تقبل التأويل - قد يوحى إلى المفكر المسلم ، الغيور على دينه ، بأن وراء هذا التأويل غرضاً لا يليق بذات الحق تبارك وتعالى ، كما لا يجوز في حق رسوله عليه الصلاة والسلام ، وهو أن هذه النصوص الظاهرة ، إذا كان ظاهرها غير مراد وهو لازم موقف ابن سينا ومن معه - فإن مقتضى هذا أن تكون مجرد تصوير حسى لأمر معنوى ، وإثارة خيال المخاطبين بها ، حتى يمكنهم إدراك الأمر البعيد ، وأما في الواقع المرتقب فلن يكون شيء من ذلك الظاهر ، وهذا ما لا يرضى به شرع الله ، كما لا يرضى به عقلاء هذه الأمة .

وإذا كان من المقرر بين المحققين أن المعمول عليه في السمعيات هو ظاهر الشرع بعد أن تأكد بالبرهان وجود الله وضرورة النبوة ، فكيف يصح من حيث النهج من مفكر مسلم كإبن سينا أن يحصل ويجول في دائرة ، يستخدم فيها روح التفلسف في الوقت الذى نرى النص الشرعى قد حسمها ؟ ثم إن ما ذهب إليه لا يثبت أيضاً أمام العقل الواعى . وأهم

ما يمكن أن يرد به عليه هنا هو أن دعواه بأن النصوص المتصلة بهذا الموضوع ، إنما هي أمثال فريدة ، على حد أفهام الخلق ، مثلها النصوص المتشابهة التي ينبغي أن تؤول ، أقول : هذه الدعوى غير صحيحة ؛ لأن المقايضة غير صحيحة ، إذ الألفاظ الواردة في التشبيه ، تحمل التأويل على عادة العرب في الاستعارة ، والقرائن تؤيد ذلك ، كما دلت العقول على استحالة المكان والصورة الجارحة .. وأما ما جاء في وصف الجنة والنار وتفصيل أحوالهما ، فقد بلغ مبلغاً لا يحتمل التأويل ، فلم يبق إلا حمل الكلام على حقيقته .

وإذا كان ابن سينا قد نظر إلى القضية في ضوء النظرة العقلية القاصرة ، التي ستبعد إعادة الأجسام إلى الحياة الثانية بعد أن ترمى وتبلى ، فإن هذا منه يدل على عدم شعوره الكامل بالقدرة الإلهية ، وهذا موقف إن ظهر من مفكر طبيعي ينظر إلى الأمور من خلال القوانين التي تحكم المادة ، فلن يكون مستساغاً من مفكر مسلم ، كان المفروض أن يوقن بأن قوانين المادة هي من صنع خالق المادة ، وهو يطوعها كيف يشاء ، وفي أي وقت يختار ويريد .

لقد نازع الغزالي ابن سينا في هذا المقام ، وبين أن ما ساقه من أدلة على نظريته إلى المعاد والجزاء ليست برهانية^(٢٦) ، وانتهى من هذه المعركة بما أقره المتكلمون عموماً من أن مسألة المعاد والجزاء بالمعنى المزدوج أمر ممكن في ذاته ؛ لأنه لم يقم دليل على استحالاته ، بعد أن تبين تهافت أدلة القائلين بالروحية فقط ، فإذا اقترن بالإمكان الذاتي النص الصريح ، الظاهر الدلالة ، فليس للعقل مدخل حيثئذ لأن الأمر يكون خارجاً عن مجاله ، متجاوزاً لطبيعته .

تقويم :

هذه بعض المسائل التي تعرضت لها العقلية الإسلامية ، ومن خلال ما سبق يظهر لنا أن هذا النوع من التفلسف لم يكن موقفاً دائماً ، فقد كان المفكر المسلم واقعاً تحت تأثيرين غير متعادلين ، أحدهما وارد ، وهو الفكر الفلسفي والآخر داخلي ، وهو حقائق الدين التي جاءت بها النصوص القطعية ، وفي تغليب للروح الفلسفية على الروح الدينية تجاوز للواقع الذي اصطبلح بالدين ، ومحاولة لمزج الفكر الإسلامي بعناصر غير متكافئة ، ذات روح وصبغة لا تتفق مع البيئة الإسلامية .

إن المفكر الذي يعبر عن بيئته أصدق تعبير ، هو ذلك الذي يعمل في الإطار العام الذي اتخذته البيئة « أيديولوجية » لها ، ولما كان الإسلام هو أيديولوجية هذه الأمة ، بحقائقه

الظاهرة ، وبقضائيه التي جاء الشرع موضحاً لها ، فإن محاولة تجاوزه بإيثار غمط فكر لا يتفق معه إنما يعد خروجاً على الواقع والبيئة ، وتفلسف لا يرضى عقل الأمة وقلوبها .

ولن ندعى أن تفلسف هؤلاء كان بهذه المثابة في كل قضية تعرضوا لها ، فهناك كثير من المسائل الفلسفية التي نبغوا فيها ، مما لا صلة لها بالدين نفيّاً أو إثباتاً . وبخاصة في المجال الرياضي والطبيعي وغيرهما مما سنكشف عنه في الجزء التالي من البحث .

الفكر العلمي الإبداعي لدى المسلمين :

(١) مطالب الواقع الجديد :

انفتح المسلمون على الثقافات التي عاصرت ظهورهم كأمة ، واقتضى واقعهم أن يكون للفلسفة الطبيعية نصيب أوفى من ثقافتهم العامة ، قرأوا مؤلفات أوقليدس ، وبطليموس ، وبقرات وجالينوس . وبعض كتب أرسطو في الجانب العلمي الطبيعي ، وأخرى ترجع إلى المذهب الأفلاطوني الجديد ، والفيناغوري المحدث ، وتعاليم الرواقين ، ويبدو أن إحساسهم العميق بضرورة تطوير الحياة العلمية بجانب الحياة الروحية التي تكفل الدين بترقيتها هو الذي دفعهم إلى ذلك ، بل لا نكاد نجد فارقاً في إطار الحضارة الإسلامية بين ما يسمى ديناً وما يسمى علماً ، فالدين علم لديها والعلم دين كذلك . ولم يكن المسلمون محدودي الأفق ، يؤثرون الانغلاق على أنفسهم ، بل ترسخت في وجدانهم قضية الإفادة التي بها ترقى الحياة ، مهما كان مصدرها ، الحكمة ضالّتهم ، والمقصود بها هنا كل مفيد للحياة . أنى وجدوها فهم أحق الناس بها^(٢٧) ، وقد عبر عن هذا ما قاله المسعودي أن : «الواجب ألا يوضع إحسان محسن ، عدواً كان أو صديقاً ، وأن تؤخذ الفائدة من الرفيع والوضيع»^(٢٨) .

وما كان لأمة كالأمة الإسلامية أن تمنع نفسها عن طلب العلم النافع لترقية الحياة ، ودينها يأمر بإعمار الأرض واستغلال طاقاتها ، بل طاقات ما فوق الأرض ، هادفاً من وراء ذلك إلى تحقيق سيادة الإنسان على الكون ، حتى يستأهل معنى الخلافة عن الله رب العالمين .

وقد مزج الإسلام بين الجانب المادى للحياة والجانب الروحي فيها ، بحيث لا يمكن الفصل بينهما عند النظرة الثاقبة . فجميع عناصر الكون المادية ، يجعل منها الإسلام دلائل وشواهد على الخالق سبحانه وتعالى وعلى حكمته وحسن تدبيره وسعة قدرته ، وإذا فالكون مجلى للإله وآفاقه الرحبة الفسيحة ، ميدان يستلفت الأنظار ، ويأخذ بالعقول ، حتى يتعمق الإيمان في نفس المؤمن ، فإذا انضم إلى الآفاق الكونية ، ما أودع في النفس من أسرار ، فإن إدراك عظمة الخالق من خلال هذين المجالين ، تؤكد الإيمان وتقويه ، وتبين أن الله هو

الحق ، وقد صدق الله العظيم حيث قال : ﴿ سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق أو لم يكف بربك أنه على كل شيء شهيد ﴾^(٢٩) .

إن تاريخ الإسلام يرينا أن المسلمين لم يقفوا بالبحث العلمي - بعد أن فهموا وهضموا علوم الأوائل في الجانب العلمي - عندما تقتضيه حاجتهم العملية ، التي لم تكن تستلزم إلا قليلاً

من علم الحساب ، يفيد في تقسيم الفرائض وفي شئون التجارة إلى جانب قليل من علم الفلك يضبطون به مواقيت العبادات ، بل سارعوا يجمعون الحكمة من كل صوب^(٣٠) متجاوزين المطالب المحدودة إلى الإيفال في العلم بدرجة تجعلهم أهلاً لأن تكون أمتهم أمة حضارية .

ولم يكن المنهج الذي أقره الإسلام في هذا الجانب ، إلا على مستوى يمكن أن يثمر معه البحث العلمي في كل جنباته ، فقد جعل الإسلام للعقل مجالاً هو « عالم الشهادة » يستكشف فيه أسرار الخلق ، وعناصر هذا المنهج تتجلى فيما يلي :-

- ١ - إثارة التجربة على النظر فيما يتعلق بأمور الحياة الدنيا . (منهج عملي تجريبي) .
- ٢ - الدعوة إلى السير في الأرض ، والاعتبار بما حدث للأمم السابقة (منهج تاريخي استردادي) .
- ٣ - قياس الأشباه والنظائر عند اتحاد العلة الجامعة بين المتماثلين (منهج قياس استدلالى) .
- ٤ - علم الفصل بين عنصرى الحياة الدين والدنيا .
- ٥ - إبراز الحقائق في مواجهة الخرافة والأسطورة .

وبهذا المنهج تصطبغ الحياة الإسلامية كلها بصبغة روحية ، وتغدو نمطاً فريداً تتوازن فيه أشواق الروح مع مطالب البدن ، على مستوى الفرد ، وعلى مستوى الأمة ، فتسود القيم العليا ، كبديل للقيم المأبظة التي يحدثها الفراغ الروحي ، حين يتناول العلم الحياة من جانب واحد ، هو الجانب المادى .

هذا هو الواقع الذى أحدثه الإسلام ، بهذه النظرة المتعادلة إلى الحياة ، وإذا فترقية الحياة في نظره إنما يكون بالعلم العمل المرتبط بالقيم الإيمانية الصادقة ، ومفهوم هذه النظرة أن العلم الذى لا ترقى به الحياة في جانبها الروحي والمادى معاً ، هو علم قاصر وضرره أكثر من نفعه ، ولعل الواقع يصدق تلك النظرة ، بعد أن رأينا أن التقدم العلمى المعاصر ، الذى انزوى معه الجانب الروحي ، أصبح خطراً يهدد البشرية كلها .

وحتى نكون أكثر تحديداً فيما نحن بصدده ، نقول : إن العلم الصحيح الذى يتعامل

مع الحقائق الثابتة لم يكن مسئولاً عن النتيجة التي أصبح عليها إنسان اليوم ، وبخاصة في بلاد الغرب . وإنما المسئول عن ذلك هم أولئك الذين يطوعون العلم ويسخرونه لخدمة أغراض لا تخدم العلم ، وهى فى نفس الوقت خطر على الدين ، من ثم خطر على الإنسان^(٣١) .

والعلم إن لم تكتنفه شمائل تعليه كان مطية الإخفاق

٢ - أسباب نفسية :

نعتقد أن ضرورة التلاؤم مع الواقع الجديد الذى صوره الإسلام للحياة الإسلامية فى مجالها الربح ، الذى تتعاقب فيه الروح مع المادة ، لم يكن إلا تعبيراً عن عوامل نفسية احتملت بها نفوس المتدينين ، وقد تشوق المسلم إلى أن يقرأ أسرار الخالق منشورة فى كتاب الخلق ، كما يقول « ديور » وهذا أمر مرتبط بقضية الإيمان كما سبق أن أشرنا وهو أيضاً مسألة نفسية عقلية وجدانية . فكان تطلع المسلمين إلى اكتشاف أسرار الكون بالنبوغ فى العلم فريضة إيمانية بجانب كونه نزعة نفسية .

وحسب المسلم أن يكون هذا منطلقه فى طلب العلم ، وهنا تسقط كل العوامل التى تنحو بالبحث العلمى منحى غير صحيح من الهوى والغرض ، والتفسير غير الملائم لقضاياها والتطبيق المزيف لقوانينه .

٣ - أسباب حضارية :

ترجم المسلمون علوم الأوائل إلى اللغة العربية ، وكان الدافع الحضارى من بين الأسباب التى حملتهم على ذلك ، فقد تطلع بنو العباس - وهم الذين تم تحت سلطانهم ترجمة كتب الأولين - إلى أن يصلوا بالبلاد فى ظل حكمهم إلى نظام حضارى متقدم ، وقد كان لنشأة الفرس فى كنفهم الأثر الواضح فى ذلك ، والفرس أمة ذات حضارة عريقة . وقد هبوا الواقع الجديد للأمة - الذى اتسم بالحزبية الفكرية - للعلم أن يثبت ويترعرع . وأفاد المسلمون من غيرهم فى هذا المجال وربطوا ما أفادوا منه بتطلعاتهم الحضارية ، وأضافوا وطوروا ، لإحساسهم بأنهم أصحاب رسالة من خصائصها أن تكون سبقة فى كل من مجالى المعرفة ، النظرية منها والعملية .

ومن الأسباب الظاهرة التى نهضت بالعلم التجريبي فى ظل الإسلام ، أن هذا الدين نفسه يحض عليه ، ويدعو إليه ، ويعطى للعلماء منزلة لا تدانها منزلة غيرهم ، بل يذهب إلى ما هو أبعد من ذلك ، فيجعل النبوغ فى العلم بمعناه العام طريقاً إلى زيادة خشية العالم لله

رب العالمين . فيقول القرآن في ذلك : ﴿ ألم تر أن الله أنزل من السماء ماء فأخرجنا به

ثمرة مختلفة ألوانها ومن الجبال جدد بيض وحمر مختلف ألوانها وغرابيب سود ومن الناس والدواب والأنعام مختلف ألوانه كذلك إنما يخشى الله من عباده العلماء إن الله عزيز غفور ﴾ ^(٣٢) والآيات معاً جامعتان لكل أنواع العلم تقريباً ، ففي أولاهما حديث عن الماء وخواصه وأثره ، وهو محل دراسة لبعض العلوم الكيميائية والطبيعية ، ومصدره - وهو السماء - مجال لدراسة العلوم الفلكية ، وأثره في الأرض والإنسان وسائر الكائنات الحية ، ساحة لعلم طبقات الأرض والزراعة ، وأجناس الإنسان والحيوان والنبات ، والحديث عن الجبال وما فيها من صخور متنوعة ، محل لكثير من العلوم المشتركة ، ثم يعقب على ذلك كله بأن العلماء الذين تخصصوا في هذه العلوم ، هم أشد الناس خشية لله .

من هذا يظهر أن الإسلام نفسه يدعو إلى العلم الذي ترقى به الحياة وتحضر ، في ظل قيم عليا أرساها الدين في شكل أحكام شرعية ، لتأخذ حياة البشر طريقها نحو الترقى في سلم السعادة والظفر .

لم يكن انفعال أولى الأمر من بنى العباس بالدافع الحضارى كعامل حاسم في الانفتاح على العلوم الكونية ، وما رأوه من تشجيع القرآن على العلم ، إلا تعبيراً عن واقع الأمة في قطعها نحو أهدافها ، واستجابة لعوامل داخلية حركها الدين وزكاها وأمر بتسميتها وتطويرها .

إن عالمية الإسلام في نطاقه : الزماني والمكاني تحتم أن يكون له دور بارز في تطوير الحياة وترقيتها ، وإلا كان ديناً مغلقاً . من ثم كان انفتاح المسلمين على ثقافة غيرهم بمعناها الشامل ، بعد أن انفتحت أمام سلطان الإسلام الروحي الأمصار والديار ، أمراً يمت بأوثق الصلة إلى طبيعة الإسلام نفسه . وقد فقه المسلمون هذا المعنى ، فكانوا في العلم العمل الذي يهدف إلى الحقائق العلمية المجردة . أنبغ منهم في بعض النواحي النظرية ، التي جعلوها منظوراً ، وقعت من خلاله عقولهم على بعض قضايا الدين فكان مصيرهم ما بيناه فيما سبق .

وقبل أن أترك هذا المقام أنقل هنا نصاً أوردته القاضي صاعد في كتابه « طبقات الأمم » يعبر أصلي تعبير عما نحن بصدد ، يقول : « لما أفضت الخلافة إلى المؤمنين ، تم ما بدأ به جده المنصور ، فأقبل على طلب العلم من مواطنه ، واستخرجه من معادنه ، بفضل همته الشريفة ، وقوة نفسه الفاضلة ، فداخل ملوك الروم وأنحفهم ، وسألهم صلته بما لديهم من كتب الفلاسفة ، فبعثوا إليه بما حضروهم من كتب أفلاطون وأرسطو وبقرات وغيرهم من

الفلاسفة ، فاختار لها مهرة الترجمة ، وكلفهم إحكام ترجمتها ، فترجمت له على غاية ما يمكن ، ثم حفز الناس على قراءتها ، ورغبهم في تعلمها ^(٢٣) .

مظاهر النبوغ العلمي عند المسلمين :

لا أحب التوسع في تقدير أجداد الأسلاف ، حتى لا يستغرق ذلك طاقة الباحث النفسية فينسى موم الحاضر ، والواقع الأليم الذى تحيا فيه أمتنا ، اللهم إلا بالقدر الذى يحىيى في النفس بوارق الأمل نحو انبعاث جديد ، تأخذ فيه الأمة بأسباب التحضر والرق ، مستلهمة هذا الماضى المشرق ، فاتحة عقلها وفكرها على منجزات العصر ، فتكون بذلك موصولة بالماضى وفى نفس الوقت تعيش حاضرها بكل منجزاته ، تفيد من هذا وذاك ، بما لديها من مواهب وقدرات ، وهى والحمد لله كثيرة ومتنوعة .

وحديث الباحث عن منجزات الحضارة الإسلامية في النطاق العمل الذى به ترقى الحياة ، يوم كانت الحضارة الإسلامية هى القائدة والسائدة ، لا يمكن أن يصب - ولو بالتركيز الشديد - في ورقات من بحث مثل هذا ، لذا سأختار - نماذج تعبر عن الظاهرة العامة التى عبرت عن مضمون الحضارة الإسلامية ، في بعض المجالات وهى : الكيمياء - الرياضة - الطب .

أولاً : في الكيمياء :

يكاد يتم إجماع النصفين من المؤرخين على أن « جابر بن حيان » يعتبر بحق نابغة المسلمين في « الكيمياء » وإذا كان الرجل قد استمد أصوله الفكرية من تراث اليونان ، إلا أنه بنى عليها ما شاءت له قدرته العلمية أن يبنى من علم جديد .

وأول ما يلاحظ في منهج الرجل العلمى أنه تعرض لقضية لم يكن لها وجود ظاهر في تراث السابقين تدل من غير شك على مدى انفعال المفكر بالبيئة التى ظهر فيها نبوغه وأعنى بها مصدر العلم ، أياكون هذا العلم في فطرة الإنسان وطبعه ، ويستخرج منه عند تهيئة الأسباب المناسبة لاستخدامه ، ويكون التعلم هنا ضرباً من ضروب الكشف عما هو خبيء في النفس ؟ أم يكون بالتلقين وحفز العقل إلى إدراك المعلوم ، ويكون للمعلم هنا الدور الأكبر في خلق شخصية المتعلم ؟ أم أن العملية التعليمية مزاج منهما معاً ؟ إن الفرض الأخير هو الذى ارتضاه جابر بن حيان ، وكأنه بذلك أراد أن يخبرنا بأن مصدر التلقين والتعليم ينبغى أن يكون مرتبطاً برمز روحى ، حتى ولو كان البحث في مجال الماديات ، فقد صرح بأن العلوم

تستفاد من توجيه النبي صلى الله عليه وسلم ،^(٣٤) الذى يستمد من الوحي ، وإذا فليس العلم عقلاً فقط ، ولكنه نقل ، ليس هو بالمبتكر الأصيل النسبة إلى العالم المكتشف ، بل هو تنزيل من السماء ، وعلى هذا الضوء تفهم اسم « الكيمياء » ولماذا أطلق على الأبحاث التى قام بها جابر بن حيان ، فهى لفظة معربة عن اللغة العبرانية وأصل اللفظة « كيم يه » ومعناه أنه من الله^(٣٥).

هل يستطيع باحث أن ينكر - حيث - أن ابن حيان كان معبراً عن الروح الدينية العامة التى تصطبغ بها الأمة ، وهو ينظر إلى علم الكيمياء الذى يتعامل مع ماديات وعناصر هذا الكون ليبحث فى كيفية تراكيبها ، والنسب بينها ؟ وأى فارق يمكن أن يكون بين منهج هذه طبيعته وأخر يركب من الشطط فيبحث فى المادة بعيداً عن علتها البعيدة ، ثم يزعم أن الكون تحركه قوانين المادة الذاتية لها ، فتصبح النظرة الإلحادية هى الأساس لهذا النوع من البحث ؟ الفارق واضح تماماً .

منهجه فى البحث :

يعبر عن منهج الرجل الذى يعنى أولاً بالتجربة المباشرة ، رافضاً السماع والقياس دون تجربة فى مجال لا تصح فيه إلا المعاينة والملاحظة ، قوله « يجب أن تعلم أن ما نذكر فى هذه الكتب خواص ما رأيناه فقط دون ما سمعناه أو قيل لنا وقرأناه ، بعد أن امتحناه وجربناه فما صح أوردناه ، وما بطل رفضناه ، وما استخرجناه نحن أيضاً وقايسناه على قول هؤلاء^(٣٦) .

إن الرجل هنا يعلق صدق النتائج العلمية على « التجارب » المباشرة . وما شغل به السابقون أنفسهم فى هذا المجال ، لا بد من الاستيثاق منه ، بإجراء التجارب عليه مرة ثانية ، وهذه الطريقة وإن بدت غريبة ؛ لأن مؤداها عدم الثقة فى تجارب الآخرين ، إلا أنها تدل على شدة الحرص بحيث تكون النتائج العلمية التى تتولد عن التجربة فى موضع لا يرق إليه الشك .

ويتلخص منهج الرجل فى ثلاث خطوات رئيسية :-

- الأولى : أن يستوحى من مشاهداته فرضاً يفرضه ليفسر به الظاهرة المراد تفسيرها .
- الثانية : أن يستنبط من هذا الفرض نتائج تترتب عليه من الوجهة النظرية البحتة .
- الثالثة : أن يعود بهذه النتائج إلى الطبيعة ، ليرى هل تصدق أو لا تصدق على مشاهدته الجديدة ، فإن صدقت تحول الفرض إلى قانون علمي ، يركن إلى صوابه فى التنبؤ

كما عساه أن يحدث في الطبيعة عند توافر الظروف الملائمة^(١) .

والناظر في هذه المراحل يرى أن الرجل كأنما يتحدث بلغة منهج البحث التجريبي الذي يتعامل به العلماء اليوم ، مما يدل من غير شك على أنه كان بحق رائد البحث العلمي التجريبي الأول في نطاق الحضارة الإسلامية .

وفي ثانياً المنهج التجريبي هذا ، يظهر المنهج الاستنباطي ؛ ذلك لأن التفسير المؤقت للظاهرة محل الدراسة - وهو الفرض العلمي - إنما يستنبط استنباطاً من بين عدة احتمالات أخرى تدخل دائرة التفسير ، يسترجع الباحث تجربتها مرة ثانية ويعزل منها ما لا يكون صالحاً للتفسير ، ويستبقى ما يكون صالحاً .

وتطرد النتائج التي تتمخض عن التجربة في كل مادة غائبة على ثلاثة أوجه :-

- ١ - المجانسة بين ما جرب وما لم يجرب ، أى اتحاد المادة والظروف الملائمة .
- ٢ - جريان العادة ، وهو يعنى بذلك ما يترسخ في ذهن الباحث من أن الظروف المتشابهة تنتج آثاراً متشابهة ، بحيث يصبح ذلك أمراً غير قابل للتخلف .
- ٣ - دلالة الآثار^(٢) .

أخلاقيات العلماء :

من أخطر القضايا في البحث العلمي ، تجاوز الحقيقة العلمية ، والجري وراء عوامل أخرى غير موضوعية ، من هوى وتعصب وادعاء . وقد تنبه إلى هذا عالمنا الكبير ، فنراه يذكر دستوراً للباحث العلمي يمكن إيجازه في :-

- ١ - إنصاف الخصوم .
- ٢ - إنصاف الذات .
- ٣ - المثابرة والدأب وعدم التسرع .
- ٤ - الدراسة النظرية للموضوع قبل إجراء التجارب عليه .
- ٥ - إبراز النتائج العلمية في الظروف المناسبة ، ولمن يستأهلها .
- ٦ - على صاحب التجربة العلمية أن يعرف سبب وعلة قيامه بالتجربة التي يجريها .
- ٧ - على صاحب التجربة اجتناب ما هو مستحيل وعقيم .
- ٨ - اختيار الزمن الملائم والفصل المناسب لإجراء التجارب .
- ٩ - ألا تخدع الباحث الظواهر القرينة فيتسرع في الوصول بتجاربه إلى نتائجها .

١٠ - أن يتخذ الباحث مساعديه من أهل الثقة والخبرة ، وأن يكون المعمل الذى تجرى فيه التجارب معزولاً فى مكان هادئ^(٣٩) .

هذا هو دستور الباحثين كما صوره ابن حيان ، وذلك هو منهجه ، يضاف إليه أن الرجل طالب الباحث أن يكون عارفاً بدلالة الألفاظ على معانيها ، ثم من طرف آخر يرى أن اللغة ينبغي أن يكون فيها من الألفاظ ما يكفى لاستيعاب أشياء العالم الخارجى ، وفى هذا ما يدل على أن الرجل كان بصيراً بمدى العلاقة بين المعنى العلمى والمصطلح الدال عليه .

أما تطبيقات هذا المنهج لدى ابن حيان فقد أثمرت تقدماً هائلاً فى مجال العلوم الكيميائية امتزجت فيها مباحث الفلك والرياضة والفيزياء ، إلى درجة جعلت بعض الباحثين يقرر أن الدراسات الكيميائية فى بلاد الغرب ، كانت تعتمد أساساً على نتاج ابن حيان العلمى حتى العصر الحديث . ومن أعجب به كثيراً من مفكرى الغرب ، واختار بعض كتبه فأخرجها محققة إلى عالم الوجود « بول كراوس » .

ما تقدم يمكن أن نقول : إن رقى الحياة ، يكمن وراءه بحوث علمية متطورة ، تلبى حاجة الواقع ، وتعكس آمال الأمة ، فى إطار قيمها العليا ، وأهدافها الكبرى ، ونعتقد أن ابن حيان قد مثل هذه المهمة خير تمثيل ، وما سقناه عنه ليس إلا رمزاً لما يمكن أن يقال فى هذا المقام ، وحسبه أن ذكره لا يزال فى الخالدين تعزى بهم حضارتهم ، بل الإنسانية جمعاء .

وتدل قائمة الكتب المنسوبة إلى عالمنا الكبير^(٤٠) ، على تلك المكانة التى تبوأها ، فى نطاق حضارته الإسلامية بخاصة والحضارة الإنسانية عامة .

ثانياً : الرياضيات :

النماذج التى نبغت فى الرياضيات فى نطاق الحضارة الإسلامية ، كثيرة ومتعددة وسنختار فيلسوف العرب « الكندى » كواحد من هؤلاء ، نستشف من نبوغه فى الرياضيات مدى انفعال عقليته بواقعه ومطالب أمة .

لقد آمن الكندى كما آمن أفلاطون من قبل أن الرياضيات هى المدخل إلى العلوم كلها ، وأنها العدة الأولى للفيلسوف ، ومن لم يحسبها فلا ثقة بعلمه ، والذى أوجب تعلمه أولاً من علومها هو الحساب ، الهندسة ، الموسيقى ، الفلك ، ولا غرابة فى أن يكون العلمان الأبحران متصلين بالعلوم الرياضية لديه ، إذ هما تطبيقات للحساب والهندسة معاً - فالفلك يبحث فى علاقة الكواكب بعضها ببعض وأوضاعها الهندسية ، ونسب تأثير بعضها وتأثره

بغيره ، وهذه كلها من صميم الرياضة ، والموسيقى ألحان تصدرها أوتار ذات أطوال وسمك من رقة وغلظة ، وهى أيضاً لها صلة بالحساب .

ويظهر أن اعتبار هذه المجموعة من العلوم مصورة للرياضة بمعناها العام ، كان من اختيار « الكندى » لأن من أتوا بعده كالخوارزمى فى تصنيف العلوم ، قد أضاف إليها علداً آخر من العلوم هو علم المناظر ، الأثقال ، الخيل .

وإذا كان الكندى قد تأثر بهندسة أقليدس ، ومجسطى بطليموس ، والأعداد عند الفيثاغورية الجديدة إلا أنه أضاف وطور ، وهذب وشرح ، مما يدل دلالة واضحة على مكانة الرجل فى هذا المجال .

لقد ربط الرياضة بنظرية المعرفة ببراعة نادرة المثال ، فيقرر أن أولى درجات المعرفة تبدأ بالمعرفة الحسية ، عندما تباشر أدوات الحس محسوساتها الموجودة فى عالم الواقع هذه الموجودات تسمى فى الاصطلاح الفلسفى « الجواهر » وهى مرادفة للأجسام المركبة من مادة وصورة ، وهناك نوع آخر من الجواهر المجردة ، وهى الأنواع والأجناس الكلية ، التى تقال على الجواهر المحسوسة ، وتسمى « بالجواهر الثانية » وهذا النوع من الجواهر هو موضوع المعرفة الفلسفية الحقيقية ، غير أن الوصول إلى الجواهر الثانية لا يتم إلا عن طريق العلم بالجواهر الأولى ، والحس لا يباشر المحسوس إلا بتوسط الكمية والكيفية ، والكمية والكيفية أهم مقولتين بعد مقولة الجوهر وعلى أساس الكم والكيف ترتب العلوم الرياضية ، فالحساب والموسيقى يردان إلى الكم ، والهندسة والفلك يردان إلى الكيف . ونص عبارة الكندى فى ذلك : « لأن الباحث عن الكمية صناعتان ، إحداهما صناعة العدد ، فإتيا تبحث عن الكمية المفردة ، أعنى كمية الحساب ، وجمع بعضه إلى بعض ، وفرض بعضه من بعض ، وأما العلم الآخر منها فهو علم التأليف ، فإنه إيجاد نسبة عدد إلى عدد ، ومعرفة المؤلف منه والمختلف والباحث عن الكيفية أيضاً صناعتان : إحداهما علم الكيفية الثابتة ، وهو علم المساحة المسمى هندسة ، والآخرى علم الكيفية المتحركة ، وهو علم هيئة الكل فى الشكل والحركة ، وهذا المسمى علم التنجيم » (٤١)

والدارس للكندى يلاحظ أن الرجل قد تأثر بالفيثاغورية كثيراً فى الأرتماطيقا أو علم العدد ، ونجاحه عندما اعتقد أن قوة بعض الأعداد وتميزها ، يدل على هذا ما ذكره فى رسالته فى المصوتات الوترية ، أنه سيجعلها خمسة فصول ، كعدد العناصر الخمسة التى هى الطبيعة الكلية وعدد أصابع اليد الخمسة وعدد الكواكب الخمسة ، وهذه الفكرة قد راجت كثيراً

فى الفكر الإسلامى بعد الكندى ، وكان إخوان الصفا ممن تأثر بها وهى فى نظرنا تعد ساذجة لأن العدد المجرد لا مفهوم له . وإذا حق لمفكر مسلم مثل الكندى أن يضرب مثلاً لاختيار العدد « خمسة » حتى يكون عدداً لفصول رسالته تشبيهاً بعدد أصابع اليد الواحدة ، مستخلصاً من ذلك أن الحكمة الإلهية لا تختار إلا ما له ميزة عن غيره من الأعداد ، فإننا نقول إن المعداد هنا هو المنظور إليه قبل العدد . ومن جهة أخرى فإن الفكر الرياضى لو تقييد بواقع أمامه لم يتبين الحكمة منه ، فإن ذلك مدعاة إلى تقييد هذا الفكر والتحكم فيه .

وخلاصة القول: إن الكندى كان بحق ممثلاً للفكر الحضارى المتقدم وقد نقل المستشرق ديور عن « كاردان » أنه باكتشافه لنظرية التناسب بين الإحساسات بصيغة رياضية كان يعد أحد اثنى عشر عالماً نبغوا فى الرياضة حتى عصره^(٤٢) .

تطبيقات :

نحتزىء من فلسفة الكندى الرياضية موضوعاً يدل من غير شك على أن الرجل استغل نبوغه الفكرى فى دعم عقيدته ، مما يتأكد معه أنه كان معبراً عن واقعه ومدافعاً عن تراثه ، ومنافحاً عن عقيدته .

لقد دعمت الفلسفة المشائية عقيدة قدم العالم ، وانتقلت إلى نطاق الإسلام عبر ترجمات كتب أرسطو الفلسفية ، وانبرى المتكلمون لدحضها وإثبات أن العالم محدث ، موافقة لظاهر النصوص الدينية التى جاءت لتبين ذلك ، غير أن أدلتهم جدلية أكثر منها برهانية مما حمل فيلسوفنا على البرهنة على تنهى العالم بطريقة رياضية لا تقبل الجدل .

لقد أثبت ذلك فى رسالة « وحدانية الله وتنهى جرم العالم » وقد اعتمدت برهنته على مقدمات أولية ظاهرة بنفسها هى :-

- ١ - أن كل الأجرام التى ليس منها شىء أعظم من شىء متساوية .
- ٢ - المتساوية أبعاد ما بين نهاياتها واحدة بالفعل والقوة .
- ٣ - ذو النهاية لا نهاية له .
- ٤ - كل الأجرام المتساوية إذا زيد على واحد منها جرم كان أعظمها ، وكان أعظم مما كان من قبل أن يزداد عليه ذلك الجرم .
- ٥ - كل جرمين متناهى العظم ، إذا جُمِعَا كان الجرم الكائن عنهما متناهى العظم .
- ٦ - أن الأصغر من كل شيئين متجانسين يعد الأعظم منهما أو يعد بعضه .

وهذه المقدمات تخضع لمبدأ التساوى - المقدمة الأولى والثانية - ومبدأ عدم التناقض - المقدمة الثالثة - ومبدأ الكل أعظم من الجزء - المقدمة الرابعة والخامسة ومبدأ القياس الرياضى - المقدمة السادسة^(٤٣)

وعلى الرغم من أن هذه المقدمات بينة بنفسها - كما ذكرنا - إلا أن الكندى قد بالغ فى إقامة البرهنة عليها .

وقد استعمل هنا قياس الخلق فى تطبيق هذه المبادئ على تنامى جرم العالم ، ذلك لأننا فرضنا جديلاً أن العالم لا نهاية له من حيث الجرم ، ثم اقتطعنا منه جزءاً متناهياً فيمكن أن نسأل حيثئذ : ما بقى من جرم العالم بعض الجزء المفترض اقتطاعه ، هل ظل على لا نهائيته أم تحول إلى نهائى ، إن قيل بالأول فهذا خلف ؛ لأنه يؤدى إلى تساوى الناقص - جرم العالم بعد الاقتطاع - بالزائد - جرم العالم قبل الاقتطاع ، ومتى ثبت أن جرم العالم متناه ، فإن لازم ذلك من الزمان والحركة يكونان متناهين كذلك .

ويضاف إلى ما تقدم أن الكندى قد طبق الرياضيات فى الأدوية المركبة وفى الموسيقى وفى التناسب بين الإحساسات كما ذكرنا ، وإذا كان الأمر كذلك فيكون قد جمع فى فلسفته بين الجانب العلمى والنظرى ، وإذا كان لم يلاحظ عليه ما لوحظ على المشائين الإسلاميين بعينه - الفارابى وابن سينا - عندما تعرضوا للتوفيق بين الدين والفلسفة ، حيث ظل - إلى حد بعيد - محافظاً على ظاهر ما جاء به الشرع من نصوص فإننا لا نملك إلا أن نقول : إنه كان معبراً عن روح الحضارة الإسلامية أصدق تعبير ولم يوهن من قدره أنه كان واقعاً تحت تأثير المعتزلة فى نظريته إلى قيمة العقل فى فهم أصول العقيدة والدفاع عنها ، فهم أيضاً أصحاب بلاء عظيم فى مواجهة التيارات التى أرادت أن تنال من قضايا العقيدة .

إن العدد الهائل من المؤلفات التى تركها الكندى تدل من غير شك على قيمته الفكرية وبخاصة فى مجال الرياضيات ، وتربطه بكبار المفكرين العالميين ، لقد أورد له ابن النديم قائمة من الكتب والرسائل ، بلغت فى مجموعها مائتين وواحداً وأربعين كتاباً ورسالة : فى الحسابيات وحدها اثنا عشر كتاباً ، وفى الكريات ثمانية كتب ، وفى الموسيقىات سبعة كتب ، وفى النجوميات تسعة عشر كتاباً ، وفى الهندسيات ستة وعشرون كتاباً ، وفى الفلكيات ستة عشر كتاباً^(٤٤) .
مادام يمكن أن يقال عن مفكر مثل الكندى أكثر مما ذكرناه قبلاً ، من أنه كان بخو مثلاً للحضارة الإسلامية ، بل الإنسانية أصدق تمثيل .

ثالثاً : الطب :

الناهون في الطب من مفكرى الإسلام كثيرون ، وبحار الباحث إذا اختار واحداً منهم ليكون ممثلاً للآخرين ، لعلمه بأن لكل ميزة . لقد ارتبط الطب لدى مفكرينا بالحكمة ، وتعنى لديهم : الإصابة في القول والعمل ، وكأنهم قد أخذوا على عاتقهم شفاء الإنسان في جانين : الروحي الفكري ، والفلسفة النظرية هي شفاء هذا الجانب . وعلوم الكيمياء والفيزياء والفلك والرياضيات ... الخ . وهي المعالجة لهذا الجانب المادى للحياة العامة وأما الجانب الثانى وهو الخاص بجسم الإنسان ، فعلم الطب هو الكفيل بعلاجه . ودليلنا على ذلك ما نلاحظه لدى ابن سينا كمثل لما نقول ، لقد سمي موسوعته الفلسفية « الشفاء » يعنى بذلك أن الفلسفة النظرية هي شفاء النفس وقواها ، في مقابلة كتاب « القانون » في الطب الذى يعنى بالبدن .

وللخروج من هذه الحيرة سنختار « الرازى » الطبيب محمد بن زكريا ليكون ممثلاً لنبوغ المسلمين في الطب ، وليلدل اختياره على ما كان يفيد الواقع من الفلسفة العملية التى أدت دورها أكمل أداء .

أتقن الرازى صناعة الطب وما يحيط بها من دراسات ، إتقاناً منقطع النظر ، اهتمدى فيه بالحكمة التى تضافرت على تكوينها القرون ووعتها بطون الكتب . فهى في نظره خير من التجارب الخاصة التى يكتسبها شخص واحد في حياته القصيرة^(٤٥) .

ومن المسائل الهامة في منهج الرازى الطبي ، أنه لم ينظر إلى الإنسان المعالج نظرة مادية بحتة ، بل اعتبر أن المدخل الحقيقى لأمراضه العضوية إنما هو « النفس » . إنه في ذلك الزمن المبكر جداً قد اهتمدى إلى ما يعتبره الطب الحديث والمعاصر كشفاً جديداً ، وهو « الطب النفسى » ، وله في ذلك كتاب « الطب الروحاني » اهتمنى به المستشرق « بول كراوس » ومن شذراته : « على الطبيب أن يوهم مريضه الصحة ويرجيه بها ، وإن لم يثق بذلك ، فمزاج الجسم تابع لأخلاق النفس » .

بجانب إيمانه الكامل بالعامل النفسى كمدخل للعلاج ، وكذا استنصاحه لتجاربه السابقين عليه ، امتاز بمواهبه « الإكلينيكية » وتعنى : الممارسة العملية ، وملازمة المرض ومراقبة تطورات العلاج وتسجيلها .

مؤلفه العظيم « الحلوى » يعد موسوعة طبية نادرة إذا قيست بزمانه ، جمع خير آراء

السابقين وخبرتهم ، وأضاف إليه الكثير ، وهذا الكتاب على شهرته لا يمثل دائماً آراء الرازى الطبية ؛ لأن غرضه من تأليف هذا الكتاب هو جمع ما قاله السلف في ديوان واحد ، وقد حوى بين أجزائه التى بلغت أربعة وعشرين جزءاً بعض الآراء التى لم تمحصها التجربة ، لأنها إلى الحرافة أقرب ، من ثم يرى العلامة الدكتور محمد كامل حسين أن آراء الرازى النهائية فى مجال الطب ينبغى أن تلتبس من كتبه الأخرى .

منهجه فى التأليف والعلاج :

من كتب الرازى الطبية كتاب « المرشد » أو « الفصول » وبعد - بحق - نموذجاً للتأليف العلمى ، من حيث عمق الفكرة ، وترتيب المباحث ودقة التبويب ، وفيه يبرز الأهمية القصوى للمصطلح العلمى واسم المرض ، حتى يتمكن المعالج من التشخيص الدقيق يقول فى ذلك : « اطلب فى كل مرض هذه الرعوس ، المسمى التعريف أولاً ، ومثاله أن تقول : إن ذات الجنب هو اجتماع حمى حادة ، مع وخز فى الأضلاع وضيق فى النفس ، وصلابة فى النبض ، وسعلة يابسة منذ أول الأمر ، ثم تظهر فيها صفرة أو حمرة أو سوداوية أو نحو هذه من الفضول القيمة لنوع ذلك المرض ، فإن أصبت فذلك الرأس الأول المسمى التعريف ، ثم اطلب العلة والسبب ... ثم اطلب هل ينقسم لسيبه أو نوعه أم لا ... ثم اطلب تفضيل كل قسم عن الآخر ثم العلاج ثم الإنذار فإذا نظرت فى كل علة فى هذه الرعوس ، واستوفيت ما فيها فقد أكملت ما يحتاج إليه منها .

وقد أشرنا من قبل إلى أن الرجل كان يعنى بالجانب « الإكلينيكي » وله فى ذلك عبارات فى غاية الدقة تؤكد منهجه العلمى فى العلاج يقول فيها : « ليس يكفى لإحكام صناعة الطب قراءة كتبها ، بل يحتاج مع ذلك إلى مزاوله المرض ، إلا أن من قرأ الكتب ثم زاول علاج المرض ، يستفيد من قبل التجربة كثيراً ، ومن زاول المرض من غير أن يقرأ الكتب ، يفوته ويذهب ثم دلائل كثيرة لا يشعر بها البتة ، ولا يمكن أن يلحق بها فى مقدار عمره - ولو كان أكثر الناس مزاوله للمرض - ما يلحقه قارئ الكتب مع أدنى مزاوله ، فيكون كما قال الله عز وجل : ﴿ وكأين من آية فى السموات والأرض يمرون عليها وهم عنها معرضون ﴾^(١٦) .

أى منهج فى التأليف بعد هنا يمكن أن ينتظر من مؤلف مثل « الرازى » عاش فى ضحى الحضارة الإسلامية ، ورأى تطبيقاً أدق من هذا يمكن أن ينتظر من معالج فى هذا القرن أو بعد هذا القرن فضلاً عن أن يكون فى القرنين الثانى والثالث الهجريين ، اللذين سعدا بمطلع

نجم هذا الطبيب العظيم . ثم أى قيمة يمكن أن يؤديها حكيم لمجتمعه أكثر مما قدمه الرازى ، أجل لقد تخطى بعقريته الطبية حواجز الزمن حتى عد أحد أعلام الطب فى العالمين ، وظل كتابه « الحاوى » منبهاً لكل وارد فى الدنيا كلها حتى عصور متأخرة .

نوبهـ :

فهذه جولة سريعة ، كشفت عن مدى تحمل الجانب النظرى للفكر الفلسفى ، عندما اصطدم مع الواقع الجديد للأمة الإسلامية ، بعد أن صبغها الدين بصبغته العامة ، وفى نفس الوقت أبانت عن مدى الاستجابة التى مثلها الجانب العلمى للفكر الإسلامى ، الذى كان يحق ممثلاً لروح الإسلام والحضارة الإسلامية . ثم : هل يمكن أن نستلهم تراثنا فى جانبه الناصع المشرق، لنرقى بواقعنا ، نتجاوز الجدل النظرى إلى الحقائق العلمية ، إن صح ذلك منا كنا عمليين ، وصح فينا قول القائل :

لسنا وإن كرمت أوائلنا يوماً على الأجداد نتكل
نبنى كما كانت أوائلنا تبنى ونعمل مثل ما عملوا

* * *

الهوامش

- (١) انظر التحليل الممتاز لعناصر التفكير المنهجي في « الرسالة » للشافعي ، في التمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية للمرحوم الشيخ مصطفى عبد الرازق (ص ٢٤٤) .
- (٢) انظر : د . النشار - مناهج البحث عند المسلمين (ص ١٦٥) .
- (٣) سورة الحديد : آية ٣ .
- (٤) سورة الحديد : آية ٤ .
- (٥) سور فصلت : الآيات من ٩ - ١٢ .
- (٦) العقيدة الطحاوية ص ١٣٩ ط بيروت سنة ١٣٩٩ هـ .
- (٧) تهافت الفلاسفة ص ٨٨ .
- (٨) تهافت الفلاسفة ص ٩٩ .
- (٩) نفس المصنوع ص ١٠٥ .
- (١٠) نصوص الحكم ص ١٦٤ .
- (١١) سورة يس : آية ٨٢ .
- (١٢) ابن تيمية : بغية المرتاد ص ٢٧٠ .
- (١٣) د . محمد البهي - الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي ص ٣٦٥ .
- (١٤) والقرآن يحسم المسألة بقوله تعالى : ﴿ وما أشهدهم خلق السموات والأرض ولا خلق أنفسهم وما كنت متخذ المضلين عضداً ﴾ [الكهف : ٥١] .
- (١٥) المرجع نفسه ص ٣٦٨ .
- (١٦) تمهيد الفكر الديني في الإسلام ص ١٢٥ .
- (١٧) طبقات الأمم ص ٧٥ .
- (١٨) انظر : المناظرات بين أبي حاتم الرازي وأبي بكر الرازي مقتبسة من كتاب « أعلام النبوة » في رسائل الرازي الفلسفية - نشرة يول كراوس ص ٢٩١ ط القاهرة سنة ١٩٣٩ .
- (١٩) آراء أهل المدينة الفاضلة ص ٩٣ .
- (٢٠) الشفاء ج ١ ص ٢١٥ .
- (٢١) سورة الحجر : آية ٢٩ .
- (٢٢) سورة الإسراء : آية ٧٠ .
- (٢٣) النجاة ص ٢٥٧ .
- (٢٤) سورة النور : آية ٢٤ .
- (٢٥) النجاة ص ٤٧٧ .
- (٢٦) تهافت الفلاسفة ص ٢٩٧ .
- (٢٧) يروى عن علي بن أبي طالب أنه قال : « الحكمة ضالة المؤمن ، فخذها ضالتك ولو من أهل الشرك » .

- (٣) مروج الذهب ج ٧ ص ١٦٤ .
- (٤) سورة فصلت : آية ٥٣ .
- (٣٠) ديور : تاريخ الفلسفة في الإسلام ص ٨٥ .
- (٣١) انظر : الدين في مواجهة العلم لوحيه الدين خان ص ٣٦ - الترجمة العربية .
- (٣٢) سورة فاطر : الآيات ٢٧ ، ٢٨ .
- (٣٣) طبقات الأمم ص ٣٥ .
- (٣٤) كتاب الخواص الكبير ، المقالة الحادية والعشرون من مختارات كراوس ص ٢١٥ .
- وانظر جابر بن حيان : سلسلة أعلام العرب - د . زكى نجيب محمود ص ٤٧ .
- (٣٥) نفس المصدر .
- (٣٦) المصدر السابق .
- (٣٧) د . زكى نجيب محمود : جابر بن حيان ص ٥٨ .
- (٣٨) نفس المصدر ص ٦٤ .
- (٣٩) نفس المصدر ص ٨٠ .
- (٤٠) يذكر المؤرخون له أربعة وخمسين كتاباً معظمها في الكيمياء .
- انظر : ابن النديم : الفهرست ص ٥٠٠ - د . زكى نجيب محمود - جابر بن حيان ص ٢٨ .
- (٤١) انظر د . أحمد قزاد الأهواى - الكندى فيلسوف العرب ص ١٠٩ ، ١١٠ ، سلسلة أعلام العرب العدد ٢٦
- (٤٢) يقول ديور : وعلى أن كاردان أحد فلاسفة عصر النهضة اعتبر الكندى لقوله بهذه النظرية واحداً من اثني عشر مفكراً هم أنفذ المفكرين عقولاً في تاريخ الفلسفة في الإسلام ص ١١٩ ، الترجمة العربية .
- (٤٣) د . الأهواى - الكندى فيلسوف العرب ص ٧٩ وما بعدها .
- (٤٤) نفس المصدر .
- (٤٥) ديور : تاريخ الفلسفة في الإسلام ص ٩٠ .
- (٤٦) سورة : يوسف : آية ١٠٥ .

* * *